46e ANNÉE (5e série) N° 18 2 MAI 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La science ascétique distingue plusieurs sortes d'apparitions et visions qu'elle appelle *corporelles, imaginaires* ou *intellectuelles,* et elle s'efforce d'en définir le caractère et les effets particuliers. La grande mystique, sainte Thérèse, se dit elle-même bien embarrassée pour le faire autrement.

D'autre part, s'il est vrai que N.-S. Jésus-Christ et la T. S. Vierge, dont les corps sont ressuscités, peuvent apparaître corporellement, réellement, il n'est pas moins certain, si je ne me trompe, que les personnes divines, les anges et les défunts (que ces derniers soient au ciel ou au purgatoire), comme aussi les démons et les réprouvés, ne peuvent se montrer aux hommes qu'en agissant sur leur imagination ou, peut-être, sur les sens, ou bien encore en prenant un corps qui ne leur appartienne pas.

Quæ cum ita sint, il serait intéressant, — et telle est ma question, — de savoir quelle est l'opinion la plus accréditée concernant les apparitions et visions des personnes divines ; les apparitions et visions eucharistiques (sous la forme d'un enfant, par exemple, comme il est arrivé différentes fois) ; les apparitions et visions de Notre-Seigneur à Paray-le-Monial, de la Sainte Vierge à Lourdes, à La Salette, à Sœur Labouré ; puis les apparitions angéliques, si souvent mentionnées dans les Saints Livres ; celles des saints canonisés comme sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, et enfin celles des âmes du purgatoire (celles du moins dont on ne saurait révoquer en doute l'historicité).

R. — Question bien difficile et bien obscure, à laquelle nous avons déjà, à plusieurs reprises, apporté quelques éléments de solution (voir 1913, p. 1039; 1927, p. 360 et 561). On nous demande aujourd'hui une doctrine d'ensemble, bien malaisée à fournir, puisque, comme nous l'avons déjà fait remarquer en 1913, « les phénomènes surnaturels d'apparitions et de visions ne sont pas tous identiques. » Nous essaierons cependant, dans la mesure du possible, de fournir ici quelques principes directifs des solutions d'espèces à faire intervenir dans chaque cas différent.

I

En premier lieu, il convient de rappeler, en la précisant brièvement, la triple division des apparitions et visions *corporelles, imaginaires, intellectuelles,* que notre correspondant a raison de mentionner au début de sa consultation. Elle constitue, en effet, un préambule nécessaire à toute explication ultérieure. Nous reproduirons à ce sujet l'excellent exposé du P. Roure, S. J. :

Depuis S. Augustin *(De Gen. ad litt.,* l. XII, c. VII, n. 16), les auteurs mystiques s'accordent à diviser les visions en *corporelles, imaginatives, intellectuelles.*

1. La vision *corporelle* est la manifestation préternaturelle d'un objet aux yeux du corps. Elle peut se produire de deux manières : ou bien une figure extérieure réellement présente frappe la rétine et y détermine le phénomène physique de la vision (c'est proprement l'apparition) ; ou bien un agent supérieur à l'homme modifie directement l'organe visuel et produit dans le composé une sensation équivalente à celle que produirait un objet extérieur... Mais la présence d'une figure extérieure peut elle-même s'entendre de plusieurs façons. Tantôt, ce sera la substance même de l'être ou la personne qui sera présente ; tantôt ce ne sera qu'une apparence consistant dans un certain arrangement des rayons lumineux...

2. La vision *imaginative* est la représentation sensible d'un objet par l'action du seul sens imaginatif, sans le secours de l'organe visuel. Tantôt le sujet a conscience que l'objet n'existe que dans son imagination, que ce soit une image reproduite par la mémoire ou une image nouvellement composée. Tantôt il la projette invinciblement au dehors ; c'est le cas de l'hallucination naturelle. Dans la vision imaginative naturelle, l'imagination est mise en branle uniquement par un agent naturel, volonté du sujet, action de l'organisme, suggestion, influence du milieu. Dans la vision imaginative préternaturelle, un agent supérieur à l'homme intervient directement soit sur l'imagination elle-même soit sur certaines forces destinées à mouvoir l'imagination. Aux visions imaginatives appartiennent les manifestations symboliques : échelle de Jacob ; le soleil, la lune, les étoiles adorant le patriarche Joseph ; nombre de visions prophétiques.

La marque que ces visions viennent de Dieu est, outre leur particulière vivacité, dans les lumières et les grâces de sincère sainteté qui les accompagnent, dans le fait que le sujet est impuissant à préciser ou à fixer les éléments de vision. Les efforts faits en ce sens n'ont le plus souvent pour résultat que de faire cesser ou d'abréger la vision. Les visions imaginatives sont ordinairement de courte durée, soit que l'organisme se trouve incapable de supporter longtemps la violence qui lui est faite, soit que la vision imaginative laisse bientôt place à la vision intellectuelle.

Ces sortes de visions se produisent souvent durant le sommeil. Tels les songes de Pharaon et de Nabuchodonosor... Il est souvent difficile de décider si la vision est corporelle ou si elle est imaginative. Elle sera certainement corporelle (ou extrinsèque) si elle produit des effets extérieurs : telle la brûlure laissée à des objets par le passage du démon. Elle sera imaginative si, par exemple, l'image persiste après qu'on a fermé les yeux ou s'il ne reste nulle trace : tel le globe de feu qui apparaît sur la tête d'un personnage sans la léser...

3. Dans la vision *intellectuelle,* l'objet est perçu sans image sensible. On peut admettre, semble-t-il, des visions intellectuelles d'ordre naturel [1]... La vision intellectuelle apparaîtra d'ordre surnaturel quand l'objet connu dépasse la portée naturelle de l'entendement : essence de l'âme, existence certaine de l'état de grâce chez le sujet connaissant ou chez autrui, nature intime de Dieu et de la Trinité... Elle se produit dans l'entendement pur, non dans la faculté raisonnante. Si l'objet perçu ne dépasse pas la sphère de la raison, la vision intellectuelle d'ordre surnaturel s'opérera, d'après les scolastiques, à l'aide des *espèces* acquises par l'intellect, mais appliquées par Dieu lui-même ou illuminées spécialement par Dieu. S'il dépasse la portée de la raison, elle se fera par une immission miraculeuse dans l'esprit d'*espèces* nouvelles. La question reste ouverte de savoir si, dans les visions intellectuelles de rang supérieur, l'entendement ne perçoit pas les choses divines directement sans l'aide d'*espèces*.

En cette sorte d'opération, l'objet, le fait est perçu comme vérité et réalité, et cela avec une assurance et une certitude qui surpasse de beaucoup celle qui accompagne la vision corporelle la plus manifeste. « On ne voit rien, ni intérieurement ni extérieurement, écrit sainte Thérèse. Mais l'âme, sans rien voir, conçoit l'objet, et sent de quel côté il est, plus clairement que si elle le voyait, excepté que rien de particulier ne se présente à elle. C'est comme si, dans l'obscurité, on sentait quelqu'un près de soi » (1re lettre au P. Rodrigue Alvarez). C'est le sentiment de présence, selon l'expression employée par les modernes [2].

C'est donc dans les limites de ce triple cadre : visions corporelles, imaginatives, intellectuelles, qu'il faut nous mouvoir pour trouver l'explication demandée par notre correspondant touchant 1° les apparitions et visions des personnes divines ; 2° les apparitions et visions eucharistiques ; 3° les apparitions du Sacré-Cœur et de la Sainte Vierge ; 4° les apparitions angéliques ; 5° les apparitions des saints canonisés, dont l'âme n'est pas encore réunie à leur corps ; 6° les apparitions d'âmes du Purgatoire.

II

Les apparitions et visions des personnes divines **peuvent être entendues de deux façons fort différentes.**

1° En premier lieu, il peut être question de la *vision intellectuelle* de Dieu connu dans son essence ineffable et dans le mystère de la trinité des personnes. C'est la vision qui est accordée parfois aux âmes parvenues aux sommets de la contemplation mystique, et qui consiste dans une certaine saisie de Dieu, analogue (à un degré très inférieur et très imparfait) à l'intuition faciale dont jouissent les bienheureux dans le ciel. Les *faits* de manifestations divines de ce genre sont connus dans la vie des saints.

« Le Nouveau Testament, dit Mgr Farges, nous en offre plusieurs exemples, dont le plus connu et le plus typique est celui de S. Paul, ravi jusqu'au troisième ciel, c'est-à-dire jusqu'au séjour des bienheureux, où il lui fut permis de contempler la lumière même de Dieu et d'entendre des paroles mystérieuses qu'aucune langue humaine ne saurait exprimer. Prévenant l'objection future des philosophes et des théologiens, il a soin d'ajouter qu'il ignore s'il y fut ravi avec ou sans ses organes corporels et sensibles... [3] »

Sur ce point, le témoignage de sainte Thérèse est particulièrement précieux, et il vise expressément la « vision » de la trinité des personnes. Tout d'abord, la sainte pose le principe du sentiment de la présence divine :

« Dieu veut que l'âme comprenne qu'il est *près d'elle*... Il veut ici nous donner une *connaissance expérimentale* de cette vérité et nous révéler en même temps les effets de cette divine présence [4]... Dieu s'établit *lui-même dans l'intérieur* de cette âme de telle manière que quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter *qu'elle n'ait été en Dieu et Dieu en elle* [5]... »

Cette sensation de présence, dirons-nous avec Mgr Farges, n'est pas une vision véritable, et sainte Thérèse le fait remarquer à plusieurs reprises. C'est une sensation encore obscure, malgré sa certitude, une sorte de toucher révélateur de la présence d'un objet. Il faut se souvenir de ce point important si l'on veut comprendre ce que fut, pour sainte Thérèse, la « vision » de la Trinité :

« Dans la vision de la sainte Trinité, écrit-elle au P. Rodrigue Alvarez, je vois que les trois Personnes sont distinctes l'une de l'autre, aussi clairement que je vous vis hier, mon Révérend Père, vous et le Père provincial, excepté que ni des yeux, ni des oreilles du corps je ne vois ni n'entends rien... Mais quoique je ne les voie point, pas même des yeux de l'âme, j'ai une certitude extraordinaire de leur présence, et quand cette présence vient à me manquer je m'en aperçois aussitôt... Quoique les trois adorables Personnes se montrent distinctes..., mon âme *voit clairement* que ce n'est qu'un seul Dieu [6]. »

Dans son *Château*, la Sainte mystique explique plus clairement encore comment Dieu opère dans l'âme élevée à l'oraison d'union parfaite cette vision des mystères divins :

« Lorsque Notre-Seigneur, écrit-elle, veut accorder à une âme la grâce du mariage divin, il la fait d'abord entrer dans sa propre demeure (dans la septième demeure)..., pour contracter avec elle une union plus étroite... Tandis que dans l'oraison d'union et même dans le ravissement, Notre-Seigneur unit l'âme à lui, en la rendant *aveugle* et *muette*, comme S. Paul au moment de sa conversion, la privant tellement de sentiment qu'elle ne peut comprendre ni quelle est la faveur dont elle jouit, ni comment elle en jouit, parce que l'extrême plaisir qu'elle goûte de se voir si près de Dieu suspend toutes ses puissances ; ici, Dieu agit différemment. Dans sa bonté, faisant comme *tomber les écailles* qui couvrent les yeux de l'âme, il veut que par une voie, à la vérité tout extraordinaire, elle découvre et comprenne quelque chose de la grâce dont il daigne l'honorer. L'ayant donc introduite dans sa propre

[1] La chose nous paraît discutable, car il est difficile *naturellement* de concevoir l'idée sans l'image. (Note de l'*Ami*).

[2] Extrait du *Dict. prat. des connaissances religieuses* art. *Apparitions et visions*, t. I, col. 343-45.

[3] Mgr Farges, *Les Phénomènes mystiques*, t. I, p. 71-72.

[4] *Vie de sainte Thérèse, par elle-même*, c. 14.

[5] *Château de l'Ame*, V, c. 1.

[6] Première lettre au P. Rodrigue Alvarez.

demeure, il lui accorde une vision intellectuelle des plus hautes ; par une certaine manière de représentation (por cierta manera de representacion) de la vérité, les trois personnes de la T. S. Trinité se montrent à elle, avec un rayonnement de flammes qui, comme une nuée très éclatante, vont d'abord à la partie plus spirituelle de l'âme ; à la faveur d'une connaissance admirable qui lui est alors donnée, elle voit ces trois Personnes distinctes, et elle entend avec une souveraine vérité qu'elles ne sont toutes trois qu'une même substance, une même puissance, une même sagesse et un seul Dieu ; en sorte que, ce que nous ne connaissons en ce monde que par la foi, l'âme, à cette lumière, l'entend, nous pouvons le dire, *par la vue,* sans néanmoins qu'elle voie ni des yeux corporels ni même de ses yeux intérieurs (c.-à-d. l'imagination), parce que cette vision n'est pas de celles qu'on nomme imaginatives. Là les trois adorables Personnes se communiquent à l'âme, lui parlent et lui donnent l'intelligence de ces paroles de Notre-Seigneur dans l'Evangile : *Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure* (Jo., XIV, 23) [7]. »

Telle est la première manière d'entendre la vision des personnes de la Trinité. C'est une vision purement intellectuelle : c'est même la vision intellectuelle la plus haute après la vision béatifique. L'essence divine est ici atteinte, mais non pas, comme le remarque opportunément le P. Garrigou-Lagrange, *sicuti est ;* elle est atteinte, comme le déclare expressément sainte Thérèse, « par une certaine manière de représentation, » due aux idées infuses [8].

2° En second lieu, il peut être question des *apparitions* des personnes divines, et principalement de ces théophanies de l'Ancien Testament, où se révèle la distinction des personnes. Nombre de Pères, en effet, partant de ce fait que l'apparition porte à la fois le nom d'ange ou messager de Dieu et le nom de Jahvé lui-même, ont conclu qu'il ne pouvait être question que d'une manifestation du Verbe, le Verbe seul pouvant être à la fois dit Dieu et envoyé de Dieu [8 bis]. Toutefois la plupart des Pères reconnaissent que ces manifestations du Verbe ne furent pas immédiates et personnelles : le Verbe y fut représenté par un ange [9].

La question revient donc ici à savoir comment l'ange peut apparaître à l'homme. Aussi convient-il d'aborder immédiatement cette question.

III

L'APPARITION DES ANGES est un fait dont l'Ecriture nous atteste la réalité. Un ange vient consoler Agar dans le désert, Gen., XVI, 9-13 ; des anges, envoyés pour détruire Sodome, reçoivent l'hospitalité dans la tente d'Abraham, id., XVIII, 2-16 ; l'ange Raphaël devient le compagnon de voyage du jeune Tobie, Tobie, V, 5-XII, 22 ; un ange apparaît à Balaam, Nomb., XXII, 22 ; à Josué, Jos., V, 13 ; à Gédéon, Juges, VI, 11 ; à Manué et à son épouse, id., XIII, 3-6 ; à David et à plusieurs autres, II Rois, XXIV, 16, 17 ; I Par., XXI, 15-21 ; au prophète Elie, III Rois, XIX, 5-7 ; IV Rois, I, 3 ; aux trois jeunes gens dans la fournaise, Daniel, III, 49-92 ; à Habacuc, id., XIV, 33, etc. Dans le Nouveau Testament, on peut citer l'apparition de Gabriel à Zacharie, Luc, I, 8-22 et à Marie, id., 26-38 ; aux bergers, id., II, 8-15. Des anges servirent Jésus après la tentation au désert, Matth., IV, 11. Un ange annonça aux saintes femmes la résurrection, id., XVIII, 2-5 ; un ange délivra S. Pierre, Act., V, 19 ; XII, 7-15 ; apparut au centurion Corneille ; id., X, 3, etc. Le démon se manifeste à trois reprises à Jésus dans le désert, Matth., IV, 1-11 [1].

1° S. Thomas donne une explication obvie de ces apparitions. Tout d'abord il pose en fait qu'il ne saurait être question d'exclure totalement la réalité objective des formes corporelles sous lesquelles sont apparus les anges. Dire que les apparitions angéliques ne furent jamais *(nunquam)* que des visions imaginaires, c'est aller contre le sens obvie de l'Ecriture.

« Ce qui est vu d'une vision imaginaire n'existe que dans l'imagination du visionnaire et ne pourrait être perçu indifféremment par beaucoup. Or l'Ecriture nous représente parfois *(interdum)* les anges apparaissant aux hommes de telle sorte qu'ils soient vus de tous : ainsi les anges qui apparurent à Abraham, ont été vus par lui et par toute sa famille, et par Loth et par les habitants de Sodome. L'ange qui apparut à Tobie a été vu par tous les siens. Ainsi, dans ces divers cas, il y a eu vraiment vision corporelle, laquelle suppose que l'objet vu existe réellement en dehors du voyant... Or une telle vision ne peut atteindre qu'un corps véritable. Puisque les anges ne sont pas corps, qu'ils n'ont pas de corps qui leur soit naturellement uni, il faut qu'en ces apparitions ils aient pris quelque corps étranger [2]. »

Ce corps, formé sans doute d'air condensé [3], affectait une forme capable de représenter les pro-

[7] *Château,* VII^e demeure.

[8] Garrigou-Lagrange, *Perfection divine et contemplation,* St-Maximin (Var), 1923, p. 552-3.

[8] bis. Telle est l'interprétation relative au « maleach Jahvé » (Gen., XVI, 7, sq. ; surtout XVIII, 1 sq. ; XXXI, 11 sq. ; Exode, III, 2) que donnent S. Justin, S. Irénée, Clément d'Alexandrie, S. Cyprien, S. Athanase, S. Basile, S. Cyrille de Jérusalem, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Léon le Grand, S. Isidore de Séville. Cf. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1914, t. II, n. 473.

[9] Telle est l'interprétation non seulement de S. Augustin, *De Trinitate,* III, 11 *(P. L.,* t. 42, col. 881) ; *In Jo.,* tr. III, n. 17 (t. 35, col. 1403) ; de S. Jérôme, *In Galates,* III, 19 (t. 30, col. 113) ; de S. Grégoire le Grand, *Moral.,* Préface, c. 1 (t. 75, col. 510), mais encore d'Eusèbe, *Dem. evang.,* V, 13 *(P. G.,* t. 22, col. 390) ; de S. Jean Chrysostome, Homil. XVII *In Act.,* VII, 53, n. 3 (t. 60, col. 138). Cf. Pesch, *op. cit.,* n. 474. Il faut aussi ajouter S. Athanase, S. Basile, Théodoret, S. Cyrille d'Alexandrie.

C'est l'opinion de S. Thomas (II Sent., dist. 8, q. 1, a. 6 ; cf. I^a-II^æ, q. 98, a. 3 ; I^a, q. 51, a. 2 ; a. 3, ad 5 ; I^a-II^æ, q. 112, a. 1 ; III^a, q. 30, a. 3), de Suarez *(De angelis,* l. VI, c. 20, n. 28), de la plupart des théologiens, lesquels pensent même pouvoir y trouver une certitude, puisque S. Paul semble affirmer que l'apparition immédiate de Dieu est un privilège particulier du Nouveau Testament (Héb., I, 1, 2 ; II, 1-3 ; XIII, 2 ; Gal., III, 19 ; cf. Act. VII, 30-32, 53).

[1] Cf. Forget, *Dict. de Théol. cath.,* art. *Apparitions,* t. I, col. 1688.

[2] *Sum. theol.,* I^a, q. 51, a. 2 ; cf. *II Sent.,* dist. 8, q. 1, a. 2 ; *De potentia,* q. 6, a. 6.

[3] *Sum. theol., loc. cit.,* ad 3.

priétés intelligibles des anges [4]. L'esprit pur ne s'y unissait pas intimement, comme la forme s'unit à la matière, mais plutôt il se l'unissait à la façon dont le moteur s'unit le mobile, avec cette particularité qu'ici le mobile devait représenter d'une manière sensible le moteur [5].

2° On aura remarqué la prudence avec laquelle S. Thomas s'exprime. Son explication n'est pas nécessairement celle qui convient à tous les cas ; elle ne vaut que pour les cas où *(interdum)* les apparitions sont telles, qu'à tous les assistants elles présentent les mêmes formes sensibles. C'est que le saint Docteur n'ignore pas que parfois aussi l'ange bon ou mauvais peut exciter directement le sens ou l'imagination et provoquer des visions auxquelles rien ne répond objectivement, c'est-à-dire des visions analogués aux hallucinations ou aux rêves.

« L'ange bon ou mauvais, écrit-il encore (q. 111, a. 3), peut, en vertu de sa nature, remuer l'imagination de l'homme. En effet, nous avons dit que la nature corporelle peut être mue localement par l'ange ; par conséquent, tous les effets qui découlent du mouvement local peuvent être produits par l'ange. Or, il est manifeste que des apparitions imaginaires sont quelquefois produites en nous par le mouvement local des esprits animaux et des humeurs... (songes et, à l'état de veille, hallucinations). De même donc que cet effet résulte du mouvement naturel des humeurs et quelquefois même de la volonté de l'homme qui, à son gré, imagine ce qu'il a d'abord perçu par les sens, de même aussi cet effet peut être produit par la puissance de l'ange, bon ou mauvais, quelquefois avec aliénation des sens, quelquefois sans aliénation. »

Mais ici, évidemment, il ne saurait être question de provoquer dans l'imagination des images nouvelles que les sens n'auraient pas encore fournies. On ne peut faire rêver de couleurs un aveugle de naissance [6].

En résumé donc, deux explications possibles pour les apparitions angéliques : ou bien l'apparition objective, l'ange ayant revêtu une forme corporelle sensible ; ou bien la vision imaginative, sous l'influence d'une excitation produite par l'ange lui-même.

IV

On trouvera les récits de nombreux MIRACLES EUCHARISTIQUES soit dans J. Corblet, *Histoire... du Sacrement de l'Eucharistie*, t. I, l. XI (Paris, Berche et Pagis, 2 vol. in-8), soit dans le P. Couet, *Les miracles historiques du St-Sacrement*, et *Nouveau recueil de miracles eucharistiques* (Lille, Desclée). Les « apparitions » revêtent mille formes différentes. Tantôt, c'est une flamme qui sort de la sainte hostie ; tantôt, c'est la chair d'un enfant qui apparaît ; tantôt, le corporal, ayant subi le contact de l'hostie, se teint de sang. Paschase Radbert *(De corpore et sanguine Domini*, c. 40) rapporte l'histoire d'un saint prêtre qui, au lieu du pain consacré, aperçut l'Enfant-Jésus lui-même sur l'autel. Dans son *Essai historique sur l'abbaye de Fécamps*, M. Leroux de Lincy (p. 87) relate le miracle d'une apparition de chair et de sang à la place du pain et du vin, à la messe d'un prêtre nommé Isaac. On lit un semblable prodige dans une lettre de S. Pierre Damien *(ad Desid. abbat. Cassin.)*.

« Le 14 avril 1254 un prêtre de la collégiale St-Amé (à Douai), en distribuant la communion, laissa tomber la sainte hostie. Au moment où il se disposait à la recueillir avec tout le respect convenable, l'hostie, se levant de terre, vint se poser sur le purificatoire que le prêtre tenait entre les doigts, et elle fut ainsi reportée jusqu'à l'autel. Le peuple s'écria alors qu'il voyait Notre-Seigneur. En effet, Jésus-Christ se montrait aux uns sous la forme d'un enfant, aux autres sous l'aspect du souverain Juge ou bien de victime crucifiée. Le miracle de cette hostie, précieusement conservée, se renouvela quelque temps après sous les yeux du célèbre dominicain Thomas de Centimpré qui nous a laissé un récit circonstancié de cette vision. On érigea, dans la collégiale de St-Amé, une chapelle désignée sous le nom de *Saint-Sacrement du Miracle*, où fut déposée l'hostie vénérée. Une procession annuelle fut instituée au mardi de Pâques pour perpétuer ce souvenir [7]. »

On connaît le miracle qui provoqua une célèbre réponse de S. Louis, roi de France. En 1238, alors qu'un prêtre disait la messe à la Sainte Chapelle, l'hostie, au moment de l'élévation, apparut sous les traits d'un enfant d'une indicible beauté. On courut avertir le saint roi : « Que ceux qui ne croient pas que Dieu soit là, l'aillent voir, répondit-il ; quant à moi, je le vois tous les jours des yeux de la foi. »

Sylvestre Petra Santa raconte l'histoire d'une hostie qui, au temps d'Alphonse III, roi de Portugal, laissa échapper un sang miraculeux, et il continue ainsi :

« Après ce prodige, l'hostie s'est conservée sans la moindre altération et, ce qui est vraiment plus merveilleux que cette conservation elle-même, l'hostie a présenté le miracle continuel de la multiformité, même simultanée, en présence d'un grand nombre de spectateurs, aux yeux desquels elle a offert les divins mystères de la vie de Jésus-Christ, sa nativité, sa passion ou sa résurrection ; tantôt le divin Enfant dans les bras de sa mère, tantôt un homme adulte et dans l'âge mûr, tantôt menaçant avec des fléaux, souvent détournant sa tête avec indignation, d'autres fois regardant avec douceur, et quelquefois présentant la dignité d'un juge et la majesté d'un roi. On a même vu distinctement l'*Ecce Homo* tel que Pilate le présenta au peuple, avec le roseau, le manteau de pourpre et la couronne d'épines [8]. »

[4] *Ibid.*, ad 2. S. Thomas parle ici de « vertu divine », capable de donner au corps subtil pris par l'ange cette représentation d'un ordre de choses supérieur. Entendons une vertu naturelle à l'ange, celle qu'il a reçue de Dieu avec sa nature. Cf. *II Sent.*, *loc. cit.*, ad 2.

[5] *Ibid.*, ad 2.

[6] Nous n'avons pas à étudier ici les principes de discernement des images provoquées par les bons anges et des images provoquées par les démons. Sur ce point, on lira avec fruit Mgr Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, t. II, p. 23 et suiv. — Sur la vision purement intellectuelle des saints anges, voir plus loin, § V.

[7] Corblet, *op. cit.*, p. 475. — Cf. Capelle, *Recherches sur l'histoire du Saint-Sacrement de Miracle*.

[8] Corblet, *op. cit.*, p. 477. — Cf. S. Petra Santa, *De miraculis perpetuis*, c. 10, p. 73.

Nous pourrions multiplier ces récits miraculeux, et la vie des saints est remplie des apparitions, sous des formes diverses, de Jésus-Christ dans l'hostie. Corblet cite plus de trente apparitions de ce genre, et il est loin d'avoir épuisé la liste. Sans doute, un certain nombre de ces prodiges peuvent n'être que le produit d'une imagination trop crédule. Il faudrait, pour discriminer les prodiges véritables des simples hallucinations ou autosuggestions, faire la critique de chaque fait rapporté. Toutefois, quelque considérable que soit le nombre des faits à éliminer, il convient néanmoins d'en retenir un certain nombre, dont on peut dire avec l'auteur d'une étude parue dans les *Analecta* (série IV, p. 1) : « Ces apparitions ne pouvant être l'effet de l'imagination des nombreux témoins qui les ont vues, ni être rangées au nombre des artifices qu'emploie le démon pour tromper les fidèles, doivent être attribuées à la divine Providence qui confirme la foi de l'Eglise par des signes surnaturels et bien propres à nourrir la piété des fidèles et à dessiller les yeux des hérétiques qui rejettent l'adorable sacrement de l'Eucharistie. »

Quant à l'explication du miracle, il est difficile de recourir à une autre cause qu'à un agent extérieur modifiant subjectivement l'organe visuel et produisant dans le composé une sensation équivalente à celle que produirait un objet extérieur... C'est qu'en effet, dans ces apparitions, l'objet extérieur n'apparaît pas tel qu'il est en réalité. Jésus-Christ n'a plus la forme d'un petit enfant, d'un *Ecce Homo*, et les attitudes que lui prêtent les visionnaires ne correspondent à rien d'actuel en lui. Il ne verse plus son sang, et le temps des humiliations de la passion n'est plus. Les hosties tachées de sang ne répondent donc à rien d'objectif. Peut-être même conviendrait-il de ranger certaines de ces apparitions dans la catégorie des visions purement imaginatives, tout au moins celles dont sont favorisées, au moment de la communion, certaines âmes appelées à la grâce sublime du « mariage spirituel » (voir plus loin). Ce n'est pas pour autant, d'ailleurs, leur enlever leur caractère surnaturel, puisqu'avec le P. Roure nous avons expressément marqué, au début de cette consultation, que « dans la vision imaginative préternaturelle, un agent supérieur à l'homme intervient directement soit sur l'imagination, soit sur certaines forces destinées à mouvoir l'imagination. »

V

Les apparitions du Sacré-Cœur et de la Sainte Vierge doivent être, à bon droit, rangées dans une catégorie spéciale. Ici, en effet, nous savons que N.-S. Jésus-Christ vraiment ressuscité, et que la Sainte Vierge, transportée au ciel, possèdent l'un et l'autre leur corps de chair maintenant glorifié [9].

[9] Nous supposons que dans ces apparitions il n'y a pas de subterfuge diabolique, qu'on devrait expliquer par la vision purement imaginative, excitée par le malin esprit, comme il a été expliqué au § III, 2°.

Par conséquent la vision de leur corps même est possible.

1° Il s'en faut toutefois que toutes les apparitions de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge doivent s'expliquer par la vision sensitive. Les maîtres de la théologie ascétique conçoivent qu'on puisse, d'*une vision purement intellectuelle*, atteindre non seulement l'Etre divin, mais encore en lui et dans la mesure où il nous les manifeste, l'humanité sainte de N.-S. Jésus-Christ, la Sainte Vierge, les Saints Anges, etc.

2° Fréquemment aussi, « c'est dans *une vision imaginative*, accompagnée de rites symboliques, que Notre-Seigneur se présente sous des formes sensibles, voire même dans une apparition tangible et corporelle. La vie des Saints nous a présenté plusieurs fois ce second cas [1]... » Mgr Farges cite, à ce propos, un exemple tiré de la vie de sainte Catherine de Ricci : Catherine se trouvant dans sa cellule, vers l'aube matinale, le jour de Pâques 1542, Jésus-Christ lui apparut couvert de gloire avec une croix resplendissante sur l'épaule et une couronne magnifique sur la tête, accompagné de la glorieuse Vierge Marie, sa Mère, de sainte Marie-Madeleine, de S. Thomas d'Aquin et d'un autre bienheureux de son Ordre [2]. Sainte Catherine de Sienne eut une vision analogue. A sainte Catherine de Bologne, à sainte Rose de Lima, c'est le divin enfant Jésus qui apparaît porté dans les bras de sa divine Mère. Toutes ces apparitions ont pour but de sceller entre Jésus et l'âme qui en est favorisée les célestes fiançailles de l'amour divin ; et elles sont si nombreuses chez les Saints qu'il y aurait quelque témérité à contester, dans l'ensemble, leur authenticité. Le « mariage spirituel » est, lui aussi, l'occasion de semblables visions imaginatives.

« La première fois, écrit sainte Thérèse, que Notre-Seigneur fait une grâce si élevée, c'est dans une de ces visions qu'on appelle imaginatives qu'il veut se montrer à l'âme, lui apparaissant dans sa très sainte humanité, afin qu'elle ne puisse douter de la faveur souveraine dont il l'honore. Il se montre peut-être à d'autres personnes sous une autre forme, mais il apparut ainsi à celle dont j'ai parlé (à elle-même). Ce fut au moment où elle venait de communier que Notre-Seigneur se fit voir à elle. Il avait cette splendeur, cette beauté, cette majesté qui éclataient en lui après sa Résurrection [3]. »

L'Eucharistie joue souvent un rôle capital en ces sortes de visions imaginatives : « Si le Verbe s'est incarné pour nous servir de médiateur, écrit à ce sujet Mgr Farges, il a voulu prolonger cette incarnation et cette présence sensible au milieu de nous par le sacrement de l'Eucharistie. En sorte que c'est le plus souvent pendant la communion eucharistique qu'il célèbre avec l'âme ses divines noces et scelle ce divin contrat d'une manière sensible et tangible [4]. »

[1] Mgr Farges, *op. cit.*, t. I, p. 217.
[2] *Vie de sainte Catherine de Ricci*, par le P. Bayonne, t. I, c. 10, p. 169.
[3] *Château de l'âme*, 7e demeure, c. 2.
[4] *Op. cit.*, t. I, p. 224.

3° Mais il faut bien admettre aussi, surtout dans le cas de vision collective et lorsque la personnalité de l'apparition s'affirme d'une manière particulière, qu'on puisse et peut-être qu'on doive expliquer les apparitions de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge par une *vision sensible ou corporelle.* Mais, en ce cas, il restera encore à se demander si cette vision sensible ou corporelle est provoquée par la présence objective de Notre-Seigneur ou de la Sainte Vierge, ou simplement par une cause objective, — intervenant miraculeusement — pour provoquer dans les sens visuels ou auditifs les images de Notre-Seigneur et de la Vierge Marie et les paroles proférées par leurs apparitions. La difficulté reste d'ordre spéculatif, puisque pratiquement il y a, dans l'une comme l'autre hypothèse, une intervention miraculeuse portant une marque divine et surnaturelle. L'*Ami* a d'ailleurs longuement exposé et discuté le problème métaphysique qui est à la base de la controverse (voir 1927, p. 360), et il est inutile d'y revenir.

Qu'on accepte que Notre-Seigneur et sa sainte Mère soient réellement et directement présents dans ces sortes d'apparitions, ou qu'on veuille de leur « présence » trouver une explication suffisante dans une cause objective de la sensation perçue par le visionnaire, il faudra toujours, à notre avis, reporter une certaine part d'explication à l'élément *subjectif* de la vision imaginative ou sensible. C'est la seule manière d'expliquer la diversité si grande des formes sous lesquelles Notre-Seigneur et sa sainte Mère sont apparus au cours des siècles. N'est-il pas notoire que les visionnaires des pays septentrionaux voient la Sainte Vierge le plus souvent avec des cheveux blonds, tandis qu'en Italie et dans les pays méridionaux ses cheveux paraissent ordinairement noirs? On expliquera de la même façon les diversités de vêtements, qui, en réalité, ne sauraient être expliqués par une cause uniquement objective. Qu'on veuille bien relire sur ce point les explications données par S. Thomas touchant les révélations prophétiques au moyen d' « espèces » imaginatives (IIa-IIæ, q. 173, a. 2 et 3; q. 174, a. 3) et l'on en conclura facilement qu'une part doit être faite, en certains cas déterminés, aux images et sensations naturelles précédemment acquises; ce qui fait qu'on peut appliquer aux visions ce que le saint Docteur affirme des idées prophétiques : « *Aliquando sic se habet* (propheta), *ut non plene discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium* » (q. 171, a. 5).

VI

Quant aux apparitions DES SAINTS CANONISÉS et des AMES DU PURGATOIRE, nous sommes réduits à de simples conjectures.

Naturellement ces apparitions sont impossibles ; car aucune communication naturelle n'est possible entre les défunts et nous. Nous ne pouvons voir sans yeux, ni entendre sans oreilles, ni sentir ou agir sans les organes de la sensibilité ou de la motricité : donc, les âmes des défunts — âmes du purgatoire ou âmes déjà glorifiées — qui en sont privées, ne peuvent plus avoir de relations directes avec nous. C'est si vrai que les tenants du spiritisme ont voulu expliquer la possibilité des apparitions d'outre-tombe par le corps fluidique que l'âme conserverait perpétuellement et qui lui permettrait d'agir sur la matière et, plus tard, de se réincarner [5].

Toutefois, *miraculeusement*, ces apparitions sont possibles, quoique tout à fait rares et exceptionnelles. Il faut alors une permission ou une dispensation divine : « *Hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque... contingit per specialem Dei dispensationem,* » déclare nettement S. Thomas (Ia, q. 89, a. 8, ad 2). En ce cas, il faudrait admettre que Dieu, par un miracle *(et est inter divina miracula computandum*, dit le saint Docteur) leur donnerait le pouvoir de s'unir momentanément à un corps pour se rendre sensibles aux vivants.

Mais il y a bien d'autres explications possibles de ces apparitions.

Tout d'abord, il faut noter celle à laquelle S. Thomas semble s'arrêter avec complaisance : « ces apparitions se produisent par l'opération des anges bons ou mauvais, même à l'insu des âmes elles-mêmes » *(ibid)*.

Et cette première explication nous ramène à celles que nous avons précédemment exposées (§ III, 2°), et auxquelles le lecteur voudra bien se référer. L'apparition, pour miraculeuse qu'elle demeure, ne serait, comme l'*Ami* l'a expliqué en 1927, p. 364, qu' « une image de la personne dont la réalité personnelle existe ailleurs. »

Faut-il ajouter qu'aujourd'hui comme il y a deux ans, nous ne formulons ces opinions qu'avec une extrême réserve? Nous sommes dans le domaine où l'expérience est nulle et le raisonnement peu assuré. Puissent cependant nos explications satisfaire notre distingué correspondant!

Q. — Un individu achète un très grand terrain à 500 fr. l'hectare qui était le prix courant. *Il n'y fait rien*, n'en fait rien. Pas très longtemps après, on établit un chemin de fer, des routes ; la ville voisine s'augmente et précisément de ce côté ; le terrain arrive à 10, 20, 30 fr. le mètre.

Sans *avoir rien fait*, cet individu est millionnaire. Les autres ont fait et c'est par suite de ce *travail des autres* qu'il est millionnaire.

Personne n'est lésé par lui, c'est vrai ; cependant, est-ce juste ?

La collectivité, c.-à-d. l'Etat, ne pourrait-il pas réclamer une part de la plus-value ?

R. — Laissons de côté la question de savoir si, et dans quelle mesure, l'Etat pourrait, non pas, comme vous le dites, *réclamer* une part de cette

[5] Voir l'étude sur la Réincarnation, dans l'*Ami* de 1924, p. 209.

plus-value, mais en faire « l'assiette » d'un impôt ou taxe spéciale dont profiterait la collectivité. C'est un autre problème.

Tout ce qu'il faut affirmer ici, c'est que ni l'Etat ni personne n'est en droit de réclamer, de revendiquer quoi que ce soit, à titre de justice, à l'heureux bénéficiaire de cette aubaine; car c'est là ce qu'on appelle en langage de théologie morale une *aubaine* c'est-à-dire une croissance fortuite de la propriété privée par suite de circonstances aléatoires, indépendantes du travail de la volonté, de la prévision même, du propriétaire.

Les cas en sont très nombreux. Citons au hasard, à titre d'exemples plus saillants qui nous dispenseront des autres, le gain d'un nº gagnant à la loterie, la découverte d'un trésor, la plus-value automatique d'un titre en Bourse, le bénéfice de la prescription de bonne foi, un héritage aussi formidable qu'inespéré, l'augmentation de valeur intrinsèque d'une chose par le seul fait qu'elle est devenue rare, ou qu'elle a vieilli (vieux timbres, vieux vins, vieux meubles), et aussi, bien entendu, le cas qui nous est présenté, de la plus-value automatique d'un terrain, en raison des aménagements, centre de commerce ou moyens de communication, établis dans son voisinage.

Au fond, tout cela revient à appliquer le principe bien connu : *Res fructificat domino*. D'où qu'elle vienne, la plus-value est un fruit qui, pour n'être ni industriel, ni naturel, ni légal ou civil (les intérêts) n'en est pas moins inhérent à la chose qu'il affecte : et dès lors il fait corps avec le domaine de son propriétaire.

Tout le monde, d'ailleurs, est d'accord là-dessus, et l'on peut être bien assuré que le plus farouche communiste n'admettrait pas que personne vînt lui contester la propriété de la somme que lui a value son numéro gagnant à la loterie. Notre questionneur lui-même en convient : aucun droit d'autrui n'est *lésé* dans cette affaire. Que faut-il de plus pour la proclamer en règle avec les principes de la justice ? D'où vient donc qu'il l'estime malgré tout répréhensible ?

Cela vient tout simplement de ce qu'il subit, comme tant d'autres, hélas ! inconsciemment peut-être, la suggestion d'une erreur aujourd'hui très répandue, à savoir que le *travail personnel* est la condition du légitime exercice du droit de propriété privée, et qu'il lui paraît monstrueux qu'un homme puisse subitement s'enrichir sans le moindre labeur correspondant de sa part.

C'est l'erreur capitale et la pièce maîtresse d'argumentation de tous les envieux de la fortune acquise, de tous les insurgés contre le capitalisme, de tous les théoriciens et praticiens de la « lutte des classes, » des travailleurs enfin qui gagnent leur vie, ameutés par d'habiles meneurs contre les enrichis qui n'ont que le souci de dépenser leurs rentes à rien faire. L'oisiveté est improductive : l'oisif est un être inutile, un parasite dans la société ; seul, le travail, qui est la loi commune de nature, mérite salaire et richesse. L'argument a beau sonner faux, aux oreilles même les moins délicates : il produit toujours son effet.

Il est difficile d'accumuler en moins de mots plus de sophismes et de confusions !

Le travail est, dit-on, pour l'homme, loi commune de nature. Un certain travail en général, oui ; le travail salarié, non. Le travail, exercice interne ou externe des facultés humaines, est un « genre, » qui comporte une sous-division en un grand nombre d'espèces. Mettons, ainsi que nous en conviendrons volontiers tout à l'heure, que le travail salarié (producteur d'une richesse pour le travailleur) vient en tête de la série, comme la forme la plus normale et courante dans le cadre de l'économie sociale ; cela n'empêche point que l'homme puisse *travailler* de bien d'autres manières, qui n'ont point pour terme la perception d'un gain ou salaire.

L'homme de la rue, l'ouvrier, le prolétaire, ne comprend guère le travail autrement que sous la forme matérielle d'exercice d'un métier manuel salarié. Ignorance ou parti-pris ? Peu importe ; les deux souvent à la fois : là se borne l'horizon de ses perspectives, le champ de ses raisonnements, et l'on sait les terribles conséquences que sa logique simpliste déduit de cette erreur d'optique fondamentale dans sa « lutte » contre la classe des soi-disant « capitalistes » qui ne travaillent pas.

Et pourtant, est-il activité plus excellemment laborieuse, plus parfait type de l'effort humain, que le travail de l'esprit, même et surtout quand il est désintéressé ? Sans parler du contre-coup éventuel de leurs œuvres sur le bien collectif de la société, quels plus beaux exemplaires de « rendement » humain supérieur que les « travailleurs de la pensée » : savants et artistes, philosophes et historiens, maîtres de doctrine et chercheurs de laboratoires, moralistes et prêtres, missionnaires et directeurs de conscience, etc., gens qui la plupart du temps ne gagnent rien, vivent de peu et meurent pauvres ! Et enfin, dans un monde plus accessible à la mentalité ouvrière, taxera-t-on, par hasard, d'oisiveté et de parasitisme social, parce que sans salaire, le travail de la mère pour élever sa famille, le travail de la ménagère pour tenir sa maison, le travail des enfants à l'école, etc., etc. ? Restons-en là : c'est trop clair. Non, le travail rémunéré, dit gagne-pain, n'est pas *loi commune de nature*, encore qu'il soit parfaitement vrai, dans un certain sens, que la loi du travail prise *in abstracto*, en général, est une loi naturelle qui s'impose en principe à tous les hommes.

Rien de plus faux, non plus, que l'idée, très répandue dans le monde ouvrier, d'après laquelle le travail serait le seul mode légitime d'exercice de la propriété ou, si l'on veut, de l'appropriation privée des biens extérieurs utiles à la vie.

Parmi les différents modes possibles de l'appropriation, le travail, il faut en convenir, mérite assurément une place à part au tout premier rang, en raison de son universelle nécessité. Mais

il n'est pas le seul. Quel travail y a-t-il à ramasser un objet perdu, à s'adjuger une épave abandonnée, à découvrir un trésor, à vendre une chose, à donner ou recevoir un cadeau ? Ce sont là cependant autant de manières parfaitement correctes d'acquérir une propriété nouvelle, de s'enrichir, sans relation aucune de gain avec un travail correspondant.

On devient propriétaire encore par simple « occupation » d'une chose qui n'a pas de maître, par accession, par prescription, par fructification, par aubaine de hasard etc.

Enfin on devient propriétaire, sans travail toujours, par héritage, mode de transmission de domaine doublement justifié, par le droit de donation d'abord, s'il fallait l'invoquer, mais surtout par l'identité personnelle prolongée du décédé et de son successeur, naturel ou librement choisi.

Devant toutes ces considérations aussi certaines qu'élémentaires, comment peut-on un instant s'arrêter à cette idée que seul le travail crée le droit à la propriété, et que l'oisiveté prétendue de certains riches est plus qu'un scandale, une véritable injustice sociale ?

La richesse impose à ses possesseurs des devoirs privés et sociaux d'ordre moral : c'est entendu, et, sur ce point-là, la doctrine catholique va beaucoup plus loin que les sociologies d'inspiration purement civile, qui n'ont point, comme elle, le souci prédominant de l'exercice de la vertu de charité. Mais gardons-nous de gâter le vrai caractère de la charité en lui infligeant, comme on le fait à tort et à travers, l'étiquette parfaitement fausse de *justice sociale*. La charité n'a rien à voir avec la justice, avec aucune justice ; nous voulons dire que son domaine est tout autre, et que, s'il doit y avoir éventuellement entre les deux vertus contact de bonne compagnie, de bon secours au besoin, elles n'en restent pas moins toujours distinctes et indépendantes, chargées chacune de la besogne qui lui est propre dans sa ligne, sans confusion possible avec l'autre.

Dans une société profondément chrétienne, les « abus » de la propriété, les « scandales » de la grosse richesse, n'existeraient pas, la morale intervenant alors, comme en tout genre d'abus ou de scandale, pour y obvier efficacement. Il n'est pas de désordre moral qui n'ait son frein dans la pratique de la vertu intéressée. C'est dans cette direction-là qu'il faut chercher le remède aux désordres de la richesse, et non pas dans la négation même du principe de droit naturel qui est à la base de la propriété privée.

Q. — Il y a quelque temps eut lieu, avec un éclat exceptionnel, le mariage de l'une de mes paroissiennes. Le père de la jeune fille désirait qu'il y eût grande solennité. Il demanda à Mgr l'évêque de bénir le mariage, ce qui lui fut accordé volontiers. Le mariage fut célébré, non pas dans l'église paroissiale, St-L., mais dans la chapelle de l'évêché, attenante à la cathédrale, paroisse St-F.

Mgr l'évêque reçut le consentement des époux. Un vicaire de la cathédrale, directeur de la jeune fille, dit la messe, assisté des enfants de chœur de la cathédrale et des employés de cette même église et paroisse.

Etant donné que Mgr l'évêque ne s'est rien réservé, et a laissé toute liberté d'organiser la cérémonie dans la chapelle, on demande :

1o Le fait de la célébration du mariage dans une chapelle située dans le territoire de la paroisse St-F., bien que ne dépendant pas d'elle, confère-t-il à cette paroisse le droit aux émoluments et honoraires de ce service, au détriment de la paroisse de la jeune fille ?

2o Si oui, la paroisse St-F. doit-elle distraire, au profit de la paroisse St-L., une part de ses bénéfices, ainsi que cela se pratique pour les inhumations, en cas d'élection de sépulture ?

3o Comme les tarifs varient probablement d'une paroisse à l'autre, lequel devait être appliqué, celui de St-F. ou celui de St-L. ?

4o A laquelle des deux paroisses devait aller l'offrande ? et la quête ?

5o Enfin, quelle paroisse devait dresser l'acte de mariage, cathédrale St-F. ou St-L. ?

N. B. Je crois devoir ajouter cette précision : que le futur pas plus que la future n'est domicilié sur la paroisse St-F. (cathédrale), ni même dans le diocèse.

R. — *In cauda venenum*. Ce *Nota bene*, que notre consultant nous a envoyé, sans doute par acquit de conscience, le lendemain du jour où il nous avait exposé le cas, est bien grave et nous laisse fort perplexe Bien grave, parce qu'il suffit à faire disparaître totalement le cas lui-même. Il nous laisse fort perplexe, parce que nous ne sommes pas sûr de bien interpréter cette indication.

Le futur pas plus que la future n'est domicilié dans la paroisse St-F., ni même dans le diocèse. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ?

Est-ce que ni le futur ni la future n'ont de domicile, ni à St-F., ni ailleurs dans le diocèse ? Et les termes *n'est domicilié* veulent-ils signifier, comme ils signifieraient logiquement : n'a ni domicile ni quasi-domicile, ou bien n'a pas de domicile, mais a un quasi-domicile ?

Dans la première sous-supposition de cette première supposition, le cas disparaît absolument. Aucune paroisse n'étant la paroisse à proprement parler, ni de la jeune fille, ni du jeune homme, puisque la paroisse s'entend en conséquence d'un domicile ou d'un quasi-domicile, aucune d'entre elles ne peut avoir l'ombre d'un droit quelconque à faire valoir. Et alors pourquoi le curé de St-L. qui nous interroge s'intitule-t-il le curé de la jeune fille, « l'une de mes paroissiennes, » dit-il ?

Dans la seconde sous-supposition, les futurs ayant un quasi-domicile (mais où, ce quasi-domicile, dans le diocèse ? à St-F. ? à St-L. ?), la question demeure entière, au fond s'entend.

Mais le *Nota bene* ne signifierait-il pas que, seul, le futur n'a aucun genre de domicile ni à St-F., ni dans le diocèse, à l'instar de la future qui n'a aucun genre de domicile sur St-F. ? Mais la future dans ce cas conserverait son domicile dans la paroisse de St-L. ?

C'est réellement à s'y perdre... Et si l'on avait pu nous dire clairement une chose qui doit être claire en fait, rien n'eût été perdu.

Contentons-nous donc de dire que si ni futur ni future n'ont aucun genre de domicile (domicile ou quasi-domicile) en aucune paroisse du diocèse, le cas ne se pose pas. Il n'y a aucune utilité à se poser la question de savoir si St-F. ou St-L., plutôt que St-Félix ou St-Barnabé, ont droit à l'offrande ou à la quête.

Mais comme il serait dommage, réellement, que le cas tombât ainsi dans la Seine, examinons-le en supposant que le *Nota bene* a été rédigé obscurément, et que la jeune fille est réellement la paroissienne de St-L. Nous entendons paroissienne, parce qu'elle y a domicile ou quasi-domicile. Si elle n'était pas dans ces conditions, ayant ailleurs domicile ou quasi-domicile au point de n'avoir conservé rien de tout cela à St-L., le fait que son père est paroissien de St-L., uni à cet autre fait que la jeune fille vient se marier à X., ne la rendrait pas paroissienne de St-L. ni du diocèse.

Ceci dit, donnons quelques notions générales se rapportant au sujet, et qui sont les principes d'où va découler la solution du cas.

L'évêque a la juridiction pour célébrer les mariages dans tout le diocèse, (cf. can. 1094, 1095, § 1, n. 2, 1097, 1098, etc.). Il a sur ce point, et dans tout le diocèse, les mêmes pouvoirs que le curé dans le territoire plus restreint de la paroisse.

Il peut déléguer un prêtre pour assister à un mariage, dans les limites de tout le territoire de son diocèse, comme le curé le peut faire dans les limites de sa seule paroisse (cf. can. 1095, § 2).

Il est bien évident, à moins qu'on veuille réduire dans une mesure qui ne peut pas être le sens des canons, le pouvoir de l'évêque dans son diocèse, que ces divers droits de l'évêque peuvent s'exercer à l'encontre des droits propres, contrairement à la volonté du curé. S'il n'en était pas ainsi, les droits de l'évêque ne pourraient entrer en ligne de réalisation qu'aux temps des vacances d'une paroisse, ce que personne, encore une fois, ne saurait admettre.

L'évêque peut donc se substituer au curé, et, dans cette substitution, soit agir par lui-même, soit agir par celui qu'il aura délégué, en soustrayant le cas d'espèce au curé.

Ceci, du reste, a toujours existé, nous voulons dire avant le Code, et a toujours été affirmé par les canonistes, à propos spécialement de mariage. Il nous suffira de citer Bouix, *De parocho*, ed. 3a, 1880, p. 466 et s. : « Par ce droit du curé (de faire les mariages) n'est pas exclu le droit de l'Evêque, par lui-même s'il le veut, ou par un autre prêtre député par lui, de faire les publications, de donner la bénédiction nuptiale, et de fournir l'assistance aux mariages. A plus forte raison au contraire (qu'au curé) ce droit appartient-il à l'Ordinaire du diocèse, puisqu'il est le curé des curés, et qu'il a la charge de tout le diocèse, *cum sit parochus parochorum et curam totius diœcesis habeat.* »

Il ne faudrait pas croire, d'ailleurs, que ce droit de l'évêque, de passer outre aux droits et rôle du curé, est restreint aux seuls cas de mariage. Il peut s'exercer sur tous les points, *tous*, sur lesquels le curé a charge, rôle et droits. C'est un droit de l'évêque qui est mentionné par tous les auteurs, et du reste il ne saurait en être autrement. Qu'il nous suffise, ici aussi, de citer une seule autorité, incontestable celle-là comme celle que nous citions précédemment. Wernz, *Jus Decretalium*, t. II, *Jus constitutionis Ecclesiæ catholicæ*, part. II, 3e éd., 1915, n. 828, p. 696, déclare, suivant toute la doctrine traditionnelle, et seule vraie : « Les droits du curé ne doivent pas être tellement exagérés, que la puissance pastorale de l'Evêque lui-même paraisse être anéantie dans la paroisse ou dans le diocèse. Aussi l'évêque n'a aucune défense de déléguer,... même contre la volonté des curés, d'autres prêtres pour exécuter dans la paroisse les fonctions sacrées. »

Ajoutons qu'une décision de la S. Rote Romaine, *coram Petro Rossetti*, du 31 mai 1917, n. 3, a fait état de cette doctrine. (Cf. *S. Rom. Rot. Decisiones seu Sententiæ*, t. IX, Rome, 1925, p. 120).

Bien entendu, tous les auteurs, en particulier ceux que nous avons cités, déclarent que l'évêque ne pourrait pas, lui non plus, annihiler complètement en pratique la puissance curiale, au point de rendre impossibles ses manifestations. Tous les auteurs lui recommandent même de n'user de son pouvoir sur ce point qu'avec modération, et quand il existe des causes justes et légitimes. Le Saint-Siège tempérerait certainement, comme il l'a fait, le zèle d'un évêque qui entendrait exercer par lui-même la charge de curé de toutes les paroisses de son diocèse, tout en pourvoyant chaque paroisse de son titulaire. Mais le droit lui-même, et par conséquent son usage, existe incontestablement.

En parlant de ce droit, nous avons toujours employé le terme *évêque*. C'est uniquement parce que, dans le cas, c'est l'évêque du diocèse, personnellement, qui a agi. Mais ce droit, tel que nous l'avons indiqué, appartient en réalité à *l'Ordinaire*. Par conséquent, tout ce que nous venons de dire s'applique au Vicaire général exactement comme à l'Ordinaire-évêque.

Quelle doit être l'attitude du curé devant son Ordinaire usant de ce droit ? Bouix va encore nous le dire *(loc. cit.)* : « Le curé ne peut pas s'y opposer. Il ne peut pas se plaindre qu'on lui fait une injure. Dans ce cas, la résistance du curé serait un grave délit, qui pourrait être puni de peines graves. » Et c'est bien évident.

Hâtons-nous, d'ailleurs, de dire que si nous avons établi ce principe des droits de l'Ordinaire en pareils cas, ce n'est pas, nos lecteurs l'ont parfaitement compris, que personne ait, dans l'espèce, contesté ou simplement discuté ce droit, mais uniquement pour les conséquences que nous en tirerons dans les réponses directes aux questions posées.

En deuxième lieu, nous devons faire observer que, s'il existe pour les sépultures une *quarta*

parœcialis, ou *funeraria*, due par toute église *funerans* qui n'est pas l'église du domicile, la paroisse, en général (cf. can. 1237, etc.), une réserve analogue n'est pas prévue par le droit commun pour les mariages qui se font régulièrement ailleurs que dans l'église paroissiale. Le droit commun porte seulement (can. 1097, § 3) que le curé qui, sans l'autorisation requise par le droit, assisterait à un mariage, ne pourrait pas regarder comme siens ses droits d'étole, mais qu'il devrait les remettre au propre curé des contractants. Rien qui ressemble à une somme toujours due et qui, dans tous les cas où le mariage est célébré ailleurs que dans l'église paroissiale de l'un des contractants, devrait revenir aux curés des contractants. — Rien, non plus, n'autorise à arguer d'une analogie entre les deux cas, sépulture et mariage. On irait fort loin avec un tel argument, qui ne se baserait sur aucun texte légal.

Enfin, il ne faut pas perdre de vue que la chapelle des évêques, bien que située, physiquement, sur le territoire d'une paroisse, n'appartient en aucune façon à cette paroisse. Pas plus que l'évêque n'est le paroissien d'aucun de ses curés, cette chapelle ne ressortit à aucune autorité curiale. Ce serait une singulière prétention pour un curé, de vouloir entr'ouvrir la porte de cette chapelle pour y exercer un droit quelconque d'autorité, surveillance, administration, etc. La prétention paraîtrait encore plus inouïe, s'il s'agissait de l'évêque-ordinaire du lieu, et de sa chapelle, sur qui un curé voudrait prendre ainsi des airs d'autorité. Il n'est pas nécessaire d'insister.

Il ne viendra pas, croyons-nous, à la pensée d'un curé de s'informer si des oblations ont été faites dans la chapelle du palais épiscopal, et de réclamer, dans l'affirmative, au nom de son droit curial sur toutes les chapelles situées sur le territoire de sa paroisse, que ces oblations lui soient remises. Ce serait d'une aberration par trop étrange.

Ceci dit, nous allons répondre à chacune des questions posées.

Ad I. Le fait de la célébration dans la chapelle épiscopale ne confère rien à la paroisse qui englobe le palais épiscopal dans son territoire, parce que ce palais, dans toutes ses dépendances, n'appartient pas à la paroisse. L'évêque-ordinaire du lieu n'a pas de curé. Il pourra bien se dire, parfois, avec un sourire, le paroissien de telle paroisse ; il lui sera loisible de le dire aimablement au curé, et plus souvent sans doute aux paroissiens de ce curé ; mais chacun, sans nul doute aussi, et le curé surtout, saura à quoi s'en tenir. Cela est si vrai que même pour l'administration du sacrement de l'extrême-onction, et pour les funérailles, le curé de la prétendue et pseudo-paroisse de l'évêque-ordinaire du lieu n'a rien à faire et rien à dire (cf. can. 397, n. 3 ; 1219, § 2 ; 1230, § 6).

Une autre preuve également, qui a bien sa valeur en pratique, c'est que l'évêque a laissé la plus complète liberté pour l'organisation de la cérémonie. Comment admettre qu'il en eût été ainsi, si la paroisse cathédrale de St-F. avait eu quelques droits que ce soit ?

Ad II. La paroisse de St-F. n'a rien à distraire, puisqu'elle n'a rien à recevoir. L'analogie entre les funérailles et le mariage est impossible. Il existe bien une *portio funeraria*, il n'y a pas de *portio* ou *quarta nuptialis*.

Ad III. La question nous paraît posée avec une admirable tranquillité, que n'a pas réussi à troubler ou à déconcerter le can. 1507, § 1. Assurément, si une taxe s'imposait, il aurait mieux valu que ce fût, non pas la taxe de St-F., ni celle de St-L., mais celle unifiée pour tout le diocèse, mais même pour toute la province, dont parle, pour l'imposer, le can. 1507 § 1.

Mais, par ailleurs, nous devons dire que cette taxe, dans la chapelle de l'Ordinaire du lieu, si tant est qu'il en pût être question, ne pouvait entrer en ligne de compte que par pure convenance, et pas du tout par obligation.

Ad IV. Si nous ne nous trompons, voilà sinon la question la plus importante, au moins l'une des plus essentielles.

Eh bien ! ni à l'une ni à l'autre. Et il y a là, assurément, de quoi mettre les deux paroisses d'accord, à la manière de la fable bien connue.

Aucune espèce de *quarta* ou *portio nuptialis* n'existant, la paroisse de St-L. se trouve, de ce fait, écartée.

Ecartée aussi elle est, de cet autre fait que la chapelle épiscopale n'appartenant à aucune paroisse, elle ne saurait devoir, pour ce qui est des quêtes et oblations, rendre quelque compte que ce soit à un curé quelconque.

La paroisse de St-F. se trouve, elle aussi, écartée par ce dernier fait : elle n'est pas plus la paroisse de la chapelle épiscopale que St-L. ou Sainte-Ursule.

Ecartées enfin toutes deux elles sont, St-F. et St-L., par un autre fait. Lorsque l'évêque-ordinaire du lieu célèbre quelque part dans son diocèse, même dans une église paroissiale, les oblations qui sont faites durant cette célébration n'appartiennent pas au curé, mais bien à l'évêque. Alors même donc que l'évêque aurait célébré le mariage à St-F. ou à St-L., ni St-F. ni St-L., respectivement, n'aurait pu réclamer, en droit, ces oblations, qui revenaient à l'évêque. La raison en est que les oblations sont incontestablement dues au recteur de l'église paroissiale, et que l'évêque est le recteur de toutes les églises paroissiales de son diocèse, les canons appelant tout le diocèse la paroisse de l'évêque, et que les autres curés, *curati* chargés d'âmes, ne sont que les auditeurs de l'évêque, *auditores episcopi*. Et voyez Barbosa, *De officio et potestate episcopi*, part. III, alleg. LXXX, n. 11 et 12, où vous trouverez cités à l'appui au moins 8 canons du *Corpus juris* et plus de 12 canonistes, tous de marque.

Cela est si vrai que l'on s'est posé la question de

savoir si les oblations n'étaient pas dues à l'évêque quand il célébrait dans un lieu exempt. Pierre d'Ancharano était pour l'affirmative, si la célébration accomplissait une fonction pastorale de l'évêque. Son élève, le cardinal Zarabella, aimait mieux dire que les oblations, dans ce cas, n'étaient pas strictement dues, mais que, de convenance, *ex urbanitate*, on devait les lui attribuer : le droit strict était pour celui qui avait, dans ce lieu exempt, les droits paroissiaux. Une troisième opinion, à laquelle se ralliait Barbosa, définissait qu'il valait mieux, dans le cas, s'en tenir aux coutumes ou aux privilèges en usage (*op. et loc. cit.*. n. 12 et 13).

Il ne reste donc aucune chance ni pour St-F. ni pour St-L., en droit.

Ad V. Encore une fois, aucune, ni St-F., ni St-L. Elles ne sont pas plus compétentes pour cela que n'importe laquelle des paroisses de la ville, ou du diocèse. Aucune, en effet, n'a célébré le mariage.

Le mariage devait être inscrit sur un registre spécial à la chapelle de l'évêque. La célébration devait être ensuite signifiée aux curés du domicile (ou à défaut, du quasi-domicile des deux contractants, ou plus exactement, à l'église qui les avait baptisés, au cas où ce ne serait pas l'église du domicile ou du quasi-domicile), afin que cette église, en face de l'acte du baptême, inscrivît la mention de la célébration du mariage. La signification est exigée par le can. 1103 § 2. Si l'un des époux appartient au diocèse, ou y a été baptisé, le registre de la curie sera aussi régularisé par rapport à cette mention.

N. B. — Disons, pour terminer, que le vicaire de la cathédrale St-F., les enfants de chœur et les employés de cette église ont droit aux honoraires, émoluments, etc., des offices qu'ils ont remplis. Ceci s'entend, non pas parce qu'ils appartiennent à la paroisse St-F., mais parce qu'ils ont effectivement accompli les offices dont ils avaient été chargés. Ils ont rempli, d'ailleurs, ces offices tout à fait régulièrement, puisque l'évêque, d'après les termes mêmes de l'exposition du cas, « a laissé toute liberté d'organiser la cérémonie dans la chapelle. »

Quel tarif doit leur être appliqué? C'est à l'évêque à en décider. Il *convient* que ce soit celui qui est d'usage dans le diocèse et la province, pour la classe correspondante, si du moins il peut y avoir cette correspondance-là dans une telle célébration.

Q. — Comment réfuter les erreurs contenues dans les lignes suivantes, écrites par un homme d'une quarantaine d'années ?

« J'ai le goût des questions religieuses. Je les ai agitées souvent avec des prêtres distingués et des Jésuites. Tous admettent qu'on n'arrive pas à la foi par le seul raisonnement : il faut, me disent-ils, incliner sa volonté ; et tel évêque écrivait récemment que la vérité se révèle aux hommes, non seulement par la raison, mais par le cœur : « On sent la présence de Dieu. »

« Or, je crois que le sentiment et la volonté n'ont que faire dans le domaine du jugement. Si on les y introduit tant soit peu, on fausse ce dernier. Il n'y a qu'une façon d'atteindre la vérité : c'est la méthode scientifique, évidence immédiate ou médiate ; et une telle conviction, de l'avis de tous, ferme tout accès à la foi.

« La foi n'est donc pour moi qu'une superstition, — que je respecte en tant qu'elle a servi à affiner l'humanité, — mais que je hais pour le mal qu'elle a causé, notamment en maintenant l'indissolubilité du mariage qui est le pire esclavage. »

R. — Vous devez faire à votre adversaire une remarque préalable relative à l'exemple qu'il apporte en justification de sa haine contre la foi. La question de l'indissolubilité du mariage est précisément une de celles que la raison, même en l'absence des lumières de la révélation, suffit à trancher, avec une certitude morale, dans le sens de l'affirmative. C'est donc tout autant à la raison des moralistes qu'à la foi des théologiens qu'il devrait ici s'en prendre. De plus, cet exemple va tout à fait contre sa thèse. Il veut démontrer que la foi n'est qu'une superstition, et pour établir sa démonstration, au lieu de prendre « la méthode scientifique, évidence immédiate ou médiate, » il s'en tient à un argument d'ordre sentimental : « L'indissolubilité du mariage (maintenue par la foi, mais, devrait-il ajouter, promulguée par la raison) est le pire esclavage ! » S'il est de bonne foi, il devra avouer que sa dernière phrase laisse percer un préjugé qui est loin d'être d'ordre rationnel... et convainquant.

Mais venons au fond du problème.

Toute l'équivoque roule sur le mot : *vérité*.

La vérité qui est l'objet de la foi n'est pas du même ordre, et par conséquent ne saurait être atteinte par les mêmes procédés, que la vérité, objet de la raison. C'est ce que le concile du Vatican a expressément rappelé et promulgué dans la session III (Constitution dogmatique de la foi catholique), chap. 4 : *De la foi et de la raison :* « L'Eglise a toujours tenu et tient unanimement qu'il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe, mais encore par leur objet. Par leur principe qui est, pour l'un, la raison naturelle, pour l'autre, la foi divine. Par leur objet, parce qu'en plus des vérités que la raison naturelle peut atteindre, la foi nous propose à croire des mystères cachés en Dieu, lesquels ne peuvent nous être manifestés que par une révélation divine. » (Denzinger-Bannwart, n. 1795). L'argumentation de votre adversaire revient donc purement et simplement à nier l'existence des vérités de l'ordre supranaturel, vérités inaccessibles à la raison naturelle, et que, pour ce motif, nous appelons les mystères : en somme, c'est tout simplement et tout bonnement le rationalisme...

Voici donc le point précis qu'il faudra viser en premier lieu : montrer la possibilité, l'existence de vérités supranaturelles, la possibilité de leur révélation.

En second lieu, usant du procédé cher à votre contradicteur, vous lui ferez toucher du doigt, à l'aide de la méthode scientifique, l'existence de

motifs de crédibilité qui lui démontreront, par leur connexion avec les vérités proposées par la foi, que ces vérités ont été vraiment révélées par Dieu et que, partant, elles sont croyables.

En somme, c'est le traité *de Vera religione* qu'il s'agit de mettre à sa portée.

Arrivé à ce point de votre démonstration, vous pourrez alors lui faire observer combien les apologistes catholiques ont raison de déclarer que la foi n'est pas le résultat d'un syllogisme et qu'il est impossible d'y parvenir par le seul raisonnement. En admettant même que sans la grâce la volonté puisse incliner l'intelligence à adhérer aux vérités révélées, en raison de la certitude des motifs de crédibilité *(dato, non concesso)* il resterait encore vrai que cet acte d'adhésion serait complètement libre, l'intelligence n'adhérant nécessairement à la vérité que subjuguée par l'évidence même — immédiate ou médiate — de cette vérité. Les vérités supranaturelles étant, par définition même, inévidentes pour l'esprit créé, ne sauraient entraîner son adhésion : mais cette adhésion est *préparée* par l'évidence des motifs de crédibilité. Qu'à cette évidence (qui ne manquera pas de frapper l'intelligence, sans toutefois, comme on vient de le dire, la déterminer à la foi) s'ajoute un motif de cœur, de sentiment et surtout la grâce divine, la volonté sera touchée, inclinera l'intelligence et en déterminera l'adhésion libre à la vérité révélée.

Tout cela dit, il vous est facile de montrer que la méthode scientifique, loin de fermer tout accès à la foi, en prépare au contraire ce que S. Thomas nomme « les préambules » [1] ; il vous est également loisible de rappeler que la foi n'est pas une superstition, puisque, dans l'ordre rationnel, elle présuppose solidement proposés par l'intelligence les motifs qui établissent sa crédibilité : « On ne croirait pas, écrivait S. Thomas, si l'on ne voyait pas qu'il faut croire [2]. »

Et ici, c'est le traité de l'acte de foi que vous exposerez à votre adversaire rationaliste.

Q. — Bertha unie à Titius par le sacrement de mariage, mais séparée de fait en raison de violences répétées de son mari, demande au juge civil, sans recourir à l'Ordinaire, d'abord une séparation de corps légale qui lui est refusée, puis le divorce, s'appuyant sur de nouveaux faits. Dans son intention, il s'agit du divorce civil accessoire (cf. *Ami* 1922, p. 388), *salvo vinculo*.

Titius, de son côté, tout en reconnaissant ses torts, ne veut ni divorce ni séparation, et presse Bertha de reprendre la vie commune.

1° Il semble que Bertha doive, en raison du scandale donné, et malgré sa bonne foi, être considérée comme pécheresse publique, et écartée des sacrements. Peut-on l'y admettre *privatim*, à cause de cette bonne foi ?

2° S'il y a lieu de solliciter l'autorisation de demander le divorce, Rome est-elle seule qualifiée pour l'accorder ? L'*Ami* ne parle que de dispense de Rome (1926, p. 241). D'autres parlent d'autorisation donnée par l'Ordinaire. Que penser de cette dernière opinion ? Quel est son degré de probabilité ?

[1] *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3.
[2] Cf. IIa-IIae, q. 1, a. 4, ad 2.

R. — Ad I. Ce qu'il faut, c'est régulariser, et au plus tôt, la situation de Bertha au point de vue religieux. Titius reconnaissant ses torts, c'est-à-dire ses violences à l'égard de sa femme, celle-ci ne paraît pas raisonnablement pouvoir être obligée à reprendre la vie commune avec lui, d'autant plus que, probablement, après la malheureuse tentative de séparation, Bertha a repris la vie commune, et que les nouveaux faits qu'elle allègue pour obtenir le divorce se sont passés depuis.

Dans ces conditions, « pécheresse publique » est un grand mot. Il est possible qu'il soit mérité, mais il y a bien des circonstances atténuantes... Le plus grave est évidemment le scandale. Mais comment peut-il exister, si Titius reconnaît ses torts, et si par conséquent les violences dont sa femme se plaint ont constitué une réalité ? Ne devait-on pas instruire la communauté chrétienne et précisément par là empêcher le scandale ? Est-ce le vrai scandale dont on doive tenir compte au point de vue théologique ? Vous seul, sur place, pouvez juger de ces détails dont dépend la solution du cas.

Et si ce scandale est légitime, comment Bertha peut-elle encore être de bonne foi ? Comment n'a-t-elle pas été éclairée par l'autorité religieuse ? Si le scandale est légitime, comment a-t-elle pu être quelquefois dans la bonne foi ? Tout cela vous démontre qu'on ne peut pas, à distance, juger des faits semblables.

Par ailleurs, croyez-vous donc que sur le fait même de la séparation, l'autorité religieuse n'ait pas son mot à dire ? Et les can. 1016, et 1128 et suivants ? Vous nous répondrez qu'ils ne sont guère applicables dans vos pays de mission. Encore une circonstance dont vous seul pouvez juger.

Quant à la possibilité de donner *privatim* les sacrements à un pécheur public, l'opinion unanime des théologiens, la pratique disciplinaire constante de l'Eglise, sont qu'elle n'existe pas. On doit refuser les sacrements à un pécheur public, qu'il les demande en public ou en secret. C'est assurément ce qu'il y a de plus net dans le cas.

Ad II. Dans la réponse et étude de l'*Ami* que vous citez (1926, p. 241-46), vous trouverez à ce sujet tout ce que l'on peut dire sur cette opinion. Ces théories, nouvelles et appliquées de nos jours, y sont examinées avec le plus grand soin, comme avec la plus grande sagacité. Nous ne saurions mieux dire, à ce sujet, que l'auteur de cette étude, et nous n'avons rien à ajouter à son magistral exposé. Relisez-le avec attention, votre lecture vous y fera découvrir certainement tout ce que vous nous demandez : le sujet est délicat, et l'*Ami* ne saurait y revenir, la question ne pouvant guère se traiter plus brièvement qu'elle n'a été traitée déjà à cette référence. Vous avez l'étude : profitez-en.

LITURGIE

Q. — 1° Notre *Ordo* varie tellement dans la manière dont il nous fait célébrer en semaine la messe empêchée de certains dimanches, que c'est à n'y rien comprendre. Ainsi v. g., pour cette messe, tantôt il marque le *Gloria* et le *Credo*, tantôt il indique le *Gloria* sans le *Credo*, tantôt il supprime le *Gloria* et le *Credo*, etc.

L'*Ami* rendrait à ce sujet un réel service s'il voulait bien nous dire : *a)* à quel jour au juste on peut et on doit reprendre en semaine la messe empêchée du dimanche précédent ; — *b)* quelle couleur demande alors cette messe ; — *c)* quand il faut y réciter le *Gloria* et le *Credo ;* — *d)* quelles doivent être les oraisons et la préface ; — *e)* quand on a à y lire un *Communicantes* propre.

Lorsqu'on reprend ainsi en semaine la messe empêchée du dimanche précédent, ne doit-on pas s'y contenter du graduel et supprimer l'alleluia ?

2° L'an dernier, ne fallait-il pas au vendredi 8 juin, deuxième jour dans l'octave du Saint-Sacrement, reprendre au chœur la messe du premier dimanche après la Pentecôte, empêchée en son jour par l'occurrence de la fête de la Sainte Trinité, tout comme on devait le lundi suivant, cinquième jour dans la même octave, reprendre la messe du deuxième dimanche après la Pentecôte, dont la célébration avait été empêchée la veille par la solennité transférée du Saint-Sacrement ?

R. — Ad I. *a)* Si, dans la semaine, il ne se rencontre aucun office férial n'ayant pas de messe propre, la messe empêchée du dimanche précédent doit — conformément à l'ordre de préférence ci-dessous indiqué — être reprise au chœur le premier jour de la même semaine où se fait l'office d'une fête simple, de la Ste Vierge le samedi, d'un jour octave simple, d'un jour dans une octave commune ou encore, au besoin, d'un jour dans une octave qui ne serait privilégiée que pour une église particulière. Il faut toutefois excepter le cas où il y aurait aussi, ce jour-là, occurrence d'une férie ayant sa messe propre ou d'une vigile quelconque. (Nouv. rubr. du Missel, tit. I, n. 6).

Un jour dans une octave qui est privilégiée pour l'Eglise universelle n'admet la reprise de la messe empêchée du dimanche précédent que si ce dernier est tombé durant cette même octave. *(Ibid.)* [1].

b) La messe du dimanche dans l'octave de Noël, celle du dimanche dans l'octave de l'Epiphanie et celle du dimanche dans l'octave de l'Ascension se célèbrent toujours en blanc, même si elles ne sont reprises qu'après l'octave [2]. (Cf. Rubr. gén. du Missel, tit. XVIII, n. 2 ; Nouv. rubr. du Missel, tit. X, n. 1) [3].

Pour la messe empêchée du dimanche dans l'octave privilégiée du Saint-Sacrement et *a pari* pour celle du dimanche dans l'octave — désormais privilégiée de troisième ordre [4] — du Sacré-Cœur, il faut des ornements blancs chaque fois que lesdites messes sont reprises durant l'octave respective dans laquelle tombent ces dimanches ; autrement, il faut des ornements verts. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. X, n. 1) [1].

A la reprise en semaine de la messe empêchée de n'importe quel autre dimanche, la couleur obligatoire est celle du temps liturgique auquel appartient ce dimanche. *(Ibid.)*.

c) A leur reprise en semaine, la messe empêchée du dimanche dans les octaves privilégiées de Noël et de l'Epiphanie, alors même qu'elle se trouverait reportée après ces octaves, et celles des dimanches du temps pascal comportent nécessairement le *Gloria* [2]. Il en est de même pour la messe empêchée du dimanche dans les octaves privilégiées du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur, à condition toutefois qu'elle soit reprise pendant l'octave même. A part cela, le *Gloria* s'omet à la messe du dimanche reprise en semaine. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. VII, n. 1).

Le *Credo* ne se dit pas à la messe du dimanche précédent reprise en semaine, à moins qu'il s'agisse d'un dimanche dans une octave privilégiée pour l'Eglise universelle et que la reprise de la messe ait lieu un des jours de cette octave. *(Ibid.*, n. 3).

d) Aux messes dont nous parlons, la deuxième et la troisième oraison varient suivant la nature de l'office récité et suivant le temps de l'année liturgique dans lequel on se trouve. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. VI, n. 1).

Quelle préface dire quand on reprend en semaine la messe empêchée du dimanche précédent ? A la messe du dimanche dans les octaves de Noël, de l'Epiphanie et de l'Ascension, c'est toujours la préface de l'octave. A la messe du dimanche dans les octaves du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur, c'est aussi la préface de l'octave, pourvu que ladite messe soit reprise au cours même de cette octave. En toute autre hypothèse, ce doit être la préface du temps, s'il y en a une, ou, sinon, celle de l'office commémoré en premier lieu [3], ou enfin, à défaut de l'une et de l'autre, la préface commune. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. VIII).

e) Quand une fête et son octave ont un *Communicantes* propre, celui-ci doit aussi se lire à la messe du dimanche reprise pendant cette octave, mais non en dehors de cette dernière. (Cf. S. R. C., 16 juin 1663, n. 1265, ad 3 ; 13 févr. 1666, n. 1333, 8).

f) Si l'on excepte les messes des dimanches de l'Avent et celles des dimanches de la Septuagésime, de la Sexagésime et de la Quinquagésime, qui, reprises en semaine, se disent, celles-ci, sans le trait, celles-là, sans l'*alleluia* ni son verset, les autres messes dominicales gardent intact, même en semaine, tout leur formulaire propre.

[1] Cf. *Ami* 1926, p. 590, col. 1, ad V.

[2] La messe du dimanche dans l'octave de Noël est à reprendre après le 1er janvier là où les 29, 30 et 31 décembre sont occupés par des fêtes doubles de 1re ou de 2e classe.

[3] Cf. *Ami* 1924, p. 62 et 652.

[4] Cf. *Ami* 1929, p. 165-167.

[1] Cf. Brehm, *Synopsis additionum, etc.*, p. 64, note 149.

[2] Cf. *Ami* 1924, p. 652, col. 1.

[3] Il ne faut pas oublier cependant que, même reprise en semaine, la messe d'un dimanche d'Avent ne saurait admettre la préface de la Ste Vierge. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. VIII, n. 2).

Ad II. *a)* Empêchée le 3 juin, en 1928, par l'occurrence de la fête de la Ste Trinité, la messe du premier dimanche après la Pentecôte ne pouvait être reprise ni les 4, 5 et 6 du même mois, occupés par des offices de rite double [1], ni à la fin de la semaine, durant l'octave privilégiée du Saint-Sacrement, à laquelle le dimanche susdit est toujours complètement étranger [2].

b) C'est uniquement lorsque la messe du dimanche précédent s'est trouvée empêchée à son jour par l'occurrence de quelque *office* prédominant que, dans les églises où l'office choral est obligatoire, on a à la reprendre au premier jour libre de la même semaine. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. I, n. 6). La célébration de la messe d'une solennité extérieure transférée à ce même dimanche ne serait pas pour cela, à elle seule, une raison suffisante.

On n'avait donc l'an dernier à reporter au lundi dans l'octave de la Fête-Dieu la célébration de la messe du dimanche dans la même octave que là où ce dimanche se trouvait accidentellement occupé par l'occurrence de quelque fête particulière du rite double de 1re classe.

Q. — Aux vêpres solennelles, surtout devant le Saint-Sacrement exposé, la chape est-elle obligatoire ? Un chanoine en habit de chœur, un prélat en *mantelletta* peuvent-ils présider ces vêpres, en se contentant de porter l'étole sur leur costume respectif, tandis que les assistants sont revêtus de chapes ou de dalmatiques ?

Il me semble aussi qu'en général, aux vêpres solennelles, l'officiant doit avoir la chape dès le commencement, et non pas seulement à partir du *Magnificat*, pour les encensements.

R. — En dehors des vêpres pontificales ou semi-pontificales, — que nous n'avons pas à envisager ici, — il y a deux sortes de vêpres chantées : les vêpres chantées sans solennité et les vêpres solennelles.

a) Aux vêpres chantées sans solennité, l'hebdomadier ou l'officiant est en habit de chœur. (Cf. Cérém. des év., l. II, c. III, n. 17). Si l'on excepte les vêpres des morts [3], le port de l'étole lui est alors interdit (S. R. C., 4 août 1663, n. 1275, ad 3 ; 11 sept. 1847, n. 2956, ad 5 ; 30 mai 1905, n. 4162, ad 1) [4], même devant le Saint-Sacrement publiquement exposé (cf. S. R. C., 29 nov. 1901, n. 4084, ad 2).

Ajoutons que les vêpres simplement chantées ne comportent ni assistants parés, ni acolytes céroféraires, ni encensement de l'autel et du chœur. (Cérém. des év., *loc. cit.*).

b) Le prêtre qui va présider les vêpres solennelles se revêt de la chape, soit sur le surplis, soit

[1] En France, le lundi 4 juin se trouvait occupé l'an dernier par la fête double de 2e classe de Ste Jeanne d'Arc, transférée du 30 mai.

[2] Voir ci-dessus *ad I, a.*

[3] A ces vêpres, l'officiant peut se contenter de porter une étole noire sur le surplis ou sur la cotta (cf. Cérém. des év., l. II, c. X, n. 10), mais non sur une mozette, une *cappa* ou une *mantelletta* (cf. S. R. C., 16 avril 1831, n. 2680, etc.).

[4] Cf. de Conny, *Cérémonial romain*, p. 19 et 20 ; — *Ami* 1929, p. 15.

sur le rochet, s'il y a droit, et sur l'amict [1] (Cérém. des év., l. II, c. III, n. 4), jamais sur l'aube (S. R. C., 13 juillet 1658, n. 1077, ad 3). Aux vêpres solennelles des morts, il peut avoir l'étole sous la chape (S. R. C., 12 août 1854, n. 3029, ad 4, 5 et 8) ; mais cela ne lui est pas permis pour les autres vêpres, — le Saint-Sacrement fût-il publiquement exposé (S. R. C., 29 nov. 1901, n. 4084, ad 2), — à moins que celles-ci ne doivent être immédiatement suivies de la bénédiction du Saint-Sacrement [2] (S. R. C., 19 sept. 1883, n. 3593, ad 2 ; 27 mai 1911, n. 4269, ad 12).

S'il y a des assistants parés, ils sont en chape, comme le célébrant (Cérém. des év., l. I, c. XV, n. 12 ; l. II, c. III, n. 1), et non en dalmatique ou tunique (S. R. C., 2 juillet 1661, n. 1194).

Les vêpres solennelles, à l'exception toutefois de celles des morts [3], comportent la présence de deux acolytes céroféraires et, d'obligation, quand bien même l'officiant y serait seul paré, l'encensement de l'autel et du chœur à *Magnificat*. (S. R. C., 5 févr. 1895, n. 3844, ad 2).

c) Outre les deux sortes de vêpres chantées dont nous venons de parler, il n'en existe pas d'une solennité intermédiaire. Aussi celui qui officie aux vêpres ne peut-il en aucune circonstance attendre l'hymne ou le *Magnificat* pour prendre la chape. (S. R. C., 20 juillet 1593, n. 35 ; 14 mars 1861, n. 3104, ad 10 ; 20 juin 1899, n. 4039, ad 2 ; 2 mai 1900, n. 4054, ad 7 ; 30 mai 1905, n. 4162, ad 2).

Q. — Lorsqu'on donne de suite à un malade les derniers sacrements et la bénédiction apostolique *in articulo mortis*, est-on tenu de répéter avant chacun de ces sacrements et avant cette bénédiction l'*Asperges me* et l'aspersion ?

R. — I. Quand l'administration du saint viatique est immédiatement suivie de celle de l'extrême-onction, il n'y a pas à redire avant cette dernière la formule de salutation et de paix *Pax huic domui*, ni à recommencer l'antienne *Asperges me etc.* et l'aspersion de l'eau bénite. Mais il faut quand même, après les oraisons *Introeat* etc. et *Oremus et deprecemur etc.*, répéter l'oraison *Exaudi nos, Domine sancte etc.*

Tel est l'enseignement commun des auteurs [4].

II. — Est-on pareillement dispensé des mêmes répétitions avant de donner la bénédiction apostolique avec indulgence plénière *in articulo mortis* à un malade que l'on vient d'extrémiser ou de communier ?

Certains auteurs ne se montrent plus aussi affirmatifs sur ce point que sur le précédent. « Si benedictio apostolica, dit de Herdt [5], immediate

[1] Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. II, p. 519, note 1.

[2] D'après le P. Hægy *(op. cit.*, t. I, p. 533), même dans ce cas, il est mieux de ne prendre pas l'étole dès le commencement des vêpres solennelles.

[3] Cf Hægy *op. cit.*, t. I, p. 646, note 1.

[4] Cf. de Herdt, *S. Liturgiæ Praxis*, t. III, n. 208 ; — Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 623, n. 166 ; — Coppin et Stimart, *Compendium S. Liturgiæ*, n. 693, etc.

[5] *Op. cit.*, t. III, n. 310. — Cf. Van der Stappen, *De administratione sacramentorum*, tit. V, app. II, n. 240.

post viaticum et extremam unctionem impertiatur,... verba *Pax huic domui* et aquæ aspersio forte omitti possunt, quia ab initio dicta et facta sunt ; securius tamen est hæc benedictioni semper præmittere, quia Benedictus XIV præcipit formulam a se confectam usurpari, et hæc omnia in ipsa formula habentur. »

A vrai dire, la raison invoquée ici par de Herdt en faveur de la répétition du souhait initial et de l'aspersion ne nous semble pas convaincante. En effet :

a) On pourrait objecter d'abord que la formule imposée par Benoît XIV ne commence en réalité qu'au verset *Adjutorium nostrum etc.* [1]

b) Il y a plus. Le Rituel prévoit le cas où la bénédiction *in articulo mortis* serait donnée à part, quelque temps après l'administration des derniers sacrements. C'est alors seulement que le prêtre aurait à commencer par les préliminaires traditionnels de toute visite officielle faite par lui au malade [2]. Cela ressort du texte même de la rubrique relative au rite de cette bénédiction : « Parochus aliusve sacerdos,... *ingrediendo* cubiculum, ubi jacet infirmus dicat : *Pax huic domui*, etc., ac deinde ægrotum, cubiculum et circumstantes aspergat aqua benedicta, dicendo antiphonam : *Asperges me*, etc. » (Rituel, tit. V, c. VI, n. 2). Ayant déjà dit *Pax huic domui* et fait l'aspersion dès son arrivée près du malade, le prêtre n'a donc pas à les réitérer [3].

Q. — Pendant les sermons qui ont lieu au cours des cérémonies, le clergé doit-il avoir la tête nue ou, au contraire, se couvrir de la barrette ?

Si, ordinairement, il peut être couvert pendant ce temps, ne faut-il pas néanmoins excepter le cas où le sermon serait donné par l'évêque ? Un confrère prétend qu'il n'y a aucun texte à ce sujet.

R. — Il est vrai que l'attitude à garder par le clergé durant les sermons n'est pas explicitement décrite dans les livres liturgiques. Il faut donc, pour la connaître, recourir aux règles générales du chœur.

Or, c'est une règle générale enseignée par les liturgistes que, — sauf en présence du Saint-Sacrement exposé et aux moments où il y a quelque inclination à faire, — le clergé présent au chœur est couvert de la barrette toutes les fois qu'il est assis [4].

On ne voit pas pourquoi la règle ne s'appliquerait pas aussi au temps du sermon, et jusqu'à présent, rien n'oblige à faire une exception pour le cas où l'évêque lui-même prêcherait.

[1] Cf. Coppin et Stimart, *op. cit.*, n. 697, 1°.
[2] Cf. Rituel, tit. V, c. IV, n. 19 et 20.
[3] Au contraire, si le saint viatique, l'extrême-onction et la bénédiction apostolique *in articulo mortis* sont donnés de suite au même malade, le *Confiteor* et les versets *Misereatur* et *Indulgentiam* doivent néanmoins être dits trois fois. (S. C. des Indulg., 5 févr. 1841, n. 186, ad 6. — Cf. *Ami* 1928, p. 70).
[4] Cf. de Conny, *Cérémonial romain*, p. 58 et p. 113, note 1 ; — Bourbon, *Cérémonial paroissial*, p. 112, note 1 ; — Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 364, etc.

La théologie des « Documents nationaux »

Nous recevons communication de l'article suivant, qui doit paraître dans La Vie Spirituelle *de mai. Nos lecteurs y trouveront la réponse à des questions qu'on nous a posées depuis un mois :*

La presse catholique dénonçait récemment un factum anonyme, publié par *les Documents nationaux*, ayant pour titre : *Application des principes de la théologie morale au Décret de la Sacrée Pénitencerie publié en décembre 1928*. Ce document veut être objectif et rigoureux : il n'est que sophistique.

Le théologien anonyme raisonne ainsi :

« Pour encourir la « réserve », qui est une peine canonique, il faut deux conditions :

« 1° Avoir péché *matériellement*, c'est-à-dire avoir accompli précisément l'acte qualifié péché ;

« 2° Avoir péché *formellement*, c'est-à-dire avoir fait cet acte avec une mauvaise conscience, sachant que l'on pèche mortellement et le voulant. Faute de l'une ou de l'autre de ces conditions, la « réserve » n'est pas encourue. (Enseignement commun de tous les Moralistes).

« La première condition manque si le confesseur *ignore* qu'il a affaire à un adhérent de *L'Action française*, ou si le pénitent répond *négativement* à ses interrogations sur ce point. *Pœnitenti tam pro se quam contra se dicenti credendum est.*

« La deuxième condition manque si le confesseur est persuadé qu'il peut licitement donner l'absolution. Le prêtre qui, à tort ou à raison, est convaincu que *L'Action française* souffre d'une injustice, et qui ne croit pas pouvoir en conscience y coopérer en refusant les sacrements à des âmes de bonne foi, le prêtre qui est arrivé à cette conviction, non à la légère dans un mouvement de révolte, mais après avoir prié, étudié et réfléchi, ce prêtre-là (même s'il se trompe en fait) est incontestablement de bonne foi. Il ne pèche donc pas formellement en donnant l'absolution. Aucune « réserve », aucune censure valable, ne peuvent l'atteindre. Ces peines ne peuvent tomber que sur un péché mortel, certain et formel. »

Cette argumentation paraît rigoureuse : elle est inexistante. Et cela tient à ce simple fait que l'auteur qui l'a commise, mauvais théologien, est canoniste pire encore.

Il raisonne comme si la « réserve » était une « peine canonique » tombant directement sur le péché et affectant ainsi immédiatement le pécheur. Il n'en est rien. La « réserve », comme il faut l'entendre ici, est un acte par lequel le Supérieur compétent évoque à son tribunal certains péchés plus graves, et limite ainsi *chez les confesseurs inférieurs leur pouvoir d'absoudre* (canon 893). La « réserve » n'atteint donc pas directement le coupable, mais elle lie partiellement le pouvoir du confesseur recevant à son tribunal le pécheur.

Le prêtre coupable, venant au tribunal de la pénitence, est conscient de sa faute, ou il ne l'est pas. Conscient, il l'accuse, ou il la tait. S'il la tait, sa confession est nulle et sacrilège. S'il l'accuse, le confesseur qui reçoit son aveu ne peut l'absoudre sans promesse de recours au Saint-Siège, sous peine, si le coupable omet ce recours, d'encourir un mois après l'excommunication spécialement réservée au Saint-Siège.

S'il n'est pas conscient de sa faute (faisons cette supposition, pour invraisemblable qu'elle soit), trois